Die Schellingische Gottes- und Freiheitslehre vor den Richterstuhl der gesunden Vernunft vorgefordert.

Die Vierzehnte der Betrachtungen über moralische Freiheit, Unsterblichkeit der Seele und Gott.

Von
Friedrich Groos,
der Arzneiwissenschaft Doctor, Hofmedicus und Irrenhaus-Physicus in Pforzheim.

Tübingen,
bei Heinrich Laupp.
1819.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorerinnerung.

Unbewandert in der philosophischen Literatur, und mehr nur eigenen Phantasien hingegeben, war ich, als auf Ostern vorigen Jahrs meine „Betrachtungen über moralische Freiheit, Unsterblichkeit der Seele und Gott" bey Heinrich Laupp in Tübingen erschienen, — mit dem Geiste der Schellingischen Philosophie noch durchaus unbekannt. Durch dies Werkchen bin ich mit einem eben so gelehrten als geistreichen Arzt, dem Medizinal-Rath Steimmig in Wertheim, einem tiefen Kenner der Naturphilosophie, in einen freundschaftlichen Streit verwikelt

worden; indem derselbe meine, in der 13ten der obigen Betrachtungen aufgestellte, Freiheitslehre mit den Waffen der Schellingischen Philosophie bestritt. Ich beantwortete demselben die von ihm gemachten Einwürfe. Als Gegenantwort schickte mir mein verehrter Freund gegen das Ende des abgelaufenen Jahrs einige Werke Schellings, unter andern desselben (im 1sten Bande der philosophischen Schriften Schellings enthaltene) „philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände," so wie das (in der allgemeinen Zeitschrift von Schelling befindliche) „Sendschreiben Eschenmayers an Schelling," sammt „Schellings Antwort an Eschenmayer."

Das Stillschweigen meines freund-

schaftlichen Gegners war mir ein sprechender Wink, daß ich, um vom Einseitigen meiner Gegeneinwürfe überzeugt zu werden, die Schellingische Philosophie in ihrer Quelle studiren müsse. Ich bin diesem Winke in ruhigen und unruhigen Stunden, die mir meine Lage erlaubt, gefolgt. Und die Frucht meines geglückten oder mißglückten Studiums des tiefsinnigen Autors, ist die hier folgende kleine Arbeit.

Ich kann nicht bergen, daß mir zur Ausarbeitung dieser Schrift, die ich schon auf nächste Ostern gern in Buchhandel gebracht wünschte, so wenig Zeit übrig geblieben ist, daß ich an der Gründlichkeit meiner Folgerungen aus den ohnehin oft geschraubt gestellten Schellingischen Sätzen verzagt zweifeln würde, wenn mir

nicht der Total-Eindruck meiner frühern Ansicht über blos bedingt mögliche Freyheit, und der die Lehre der unbedingter Freiheit drükenden unüberwindlichen Schwierigkeiten die lebendigste Ueberzeugung des nothwendigen Fehlschlagens aller menschlicher Versuche, das Geheimniß zu lösen, und daher ihrer innern Widersprüche aufgedrungen hätte.

Welches übrigens das Resultat meiner Schlüsse sey; ich verehre, ich bewundere die Größe und Kühnheit der Nachforschungen Schellings, und glaube gern, daß sein System in der Geschichte der Philosophie ewig als Urkunde der höchsten Anstrengungen menschlicher Denkkraft prangen wird, welche nur aus Schuld ihrer eigenen ins Ungeheure über-

gegangenen Größe, immerhin also ruhmvoll scheitern müssen.

Daß ich, um meine Einwürfe gegen die Schellingische Lehre anzubringen und verständlich zu machen, die darauf Bezug habenden Stellen aus Schelling wörtlich anführen mußte, versteht sich von selbst. Aber ich habe mit der größten Gewissenhaftigkeit gesucht, den Schellingischen Sinn klar und unverstümmelt darzustellen. Dadurch sind die Auszüge aus Schelling allerdings größer und meine Abhandlung voluminöser geworden, als mir lieb ist. Allein das forderte Pflicht, Gewissenhaftigkeit und Hochachtung für den von mir vor dem Richterstuhl der gesunden Vernunft angeklagten edlen, aber verwegenen Forscher; und ich bedaure

nur, daß ich die tiefsinnigen Schönheiten in seinem Systeme, eben weil sie, wenn gleich tiefsinnig, nur Schönheiten sind, der Kürze wegen nicht berühren durfte.

Pforzheim den 21. Febr. 1819.

Friedrich Groos.

Vierzehnte Betrachtung.

Die Schellingische Gottes- und Freyheitslehre vor den Richterstuhl der gesunden Vernunft vorgefordert.

Die Schellingische Philosophie hat sich zur Universal-Monarchie in Deutschland erhoben, bereit von der Höhe ihres Sitzes herab ihre Fesseln auch auf das Ausland zu werfen. Ihrer innern Tendenz nach das Universum und den Weltgeist selbst beherrschend, steht sie auf dem Punkte, auch ihre äußere Herrschaft ins Unbegränzte zu erweitern. Vermeßene Speculation sitzt auf dem Throne der Philosophie. Bescheidene Vernunft, wie sie einst Socrates predigte, ist mit dem Bannstrahle belegt und

muß sich in die unbekannten Winkel der kleinen Klasse der Unbefangenen verschlupfen.

Ein Angriff, noch dazu von einem dunklen und unbekannten Namen, auf diese riesenmäßige Beherrscherin der bessern Köpfe Deutschlands muß daher als tolles Wagstück, oder als kindisches Widerstreben eines Schwachkopfs erscheinen. Und doch ist es um die Unterdrückung der gesunden Vernunft eine eben so gefährliche Sache, wie um die Unterdrückung der Menschenrechte. Klein geachtete Rebellion, aus dieser Quelle entstanden, hatte nicht selten Revolution und wiederhergestelltes natürliches Gleichgewicht zur Folge.

Vernunft und Glauben sind zwey Gottheiten, die im Menschen thronen. Allein sie sind zwey in Einem, im wahren Sinne der Identität; wo sie sich entzweyen und jede für sich allein herrschen will da hört die Vernunft auf gesund zu seyn und wird zur krankhaften Vernünfteley exaltirt; der Glaube sinkt zum Aberglauben herunter. Zum Glück giebt

es ebensowohl ein untrügliches Gefühl der drohenden Krankheit der Vernunft und des Glaubens, als der Krankheit des Körpers. Wenn sich Kopf und Herz sträuben und schaudern, wie es einem bei dem ersten Studium der Schellingischen Philosophie widerfährt, so ist dies ein Horror unseres göttlichen Archaei, wodurch er, wie beim Fieber-Horror der Helmontische, eine feindselige Influenz fortzuschaffen sucht.

Schon an sich zeigt sich die Tirannei der Speculation in dem Widerspruch und der Ungereimtheit ihrer Forderung: die Vernunft soll und darf ja nicht vom Glauben beherrscht werden und ihm dienen; und doch soll die gesunde Vernunft sich sclavisch unter das Joch der Vernünfteley fügen! Sie soll und darf nicht richten in Sachen der Metaphysik d. h. in der höhern Angelegenheit von Gott, Unsterblichkeit und Freyheit, sondern sie, die Vernunft, soll sich gläubig und unterthänig aufbinden lassen, was ihr witziges oder aber-

witziges vom infalliblen metaphysischen Concilium decretirt zukommt.

Was man auch für oder wider die Gültigkeit des Forums der gesunden Vernunft in den Angelegenheiten der Metaphysik sagen mag, — ich urtheile nach meiner Art. Wenn es dem speculirenden Verstande erlaubt ist, — und es soll ihm kraft der Denkfreiheit allerdings erlaubt seyn, — in seinen Schlüssen aus der zu Grund gelegten Hypothese stets aufwärts zu folgern und bis über die Geisterregion hinaus ins finstere Reich des Ungrundes einzudringen, komme er auch zu den ungeheuersten und unglaublichsten Behauptungen, wenn anders nur seine Schlüsse aufwärts consequent waren; so wird es auch dem gesunden Verstande erlaubt seyn, sich eben der Consequenz zu bedienen, und in seinen Schlüssen aus der in Frage stehenden Hypothese rückwärts folgernd in die Region der sicht- und fühlbaren Wirklichkeit, als dem wahren Element des gesunden Verstandes, herab zu stei-

gen. Führt nun die Hypothese, abwärts angewandt, zu offenbaren Widersprüchen mit der Wirklichkeit, wenn nur anders die Schlüsse rückwärts consequent waren, so wird der gesunde Verstand, ohne Metaphysiker zu seyn, zu dem Urtheil berechtigt seyn: daß die tiefsinnige Hypothese mit ihren sublimen Folgerungen aufwärts mehr nicht seyn könne als — glänzende Chimäre.

Auf diesem Wege nun glaube ich das Schellingische System vor den Richterstuhl der gesunden Vernunft gesetzmäßig vorladen zu können. Hier, auf festem Boden, muß es, trotz der stolzen Einwendungen der luftseglenden Metaphysik, entweder seine Sanction erhalten, oder verurtheilt werden.

Ehe Schelling in seiner Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit, welche als die Grundlage seiner ganzen Philosophie zu betrachten ist, zu seiner Theorie von Gott und Freiheit übergeht, zeigt er in einer geist-

reichen Einleitung zuvörderst den Widerspruch, in welchem die individuelle Freiheit des Menschen mit allen Eigenschaften eines höchsten Wesens, z. B. der Allmacht zu stehen scheint; indem durch die Freiheit eine dem Princip nach unbedingte Macht ausser und neben der göttlichen behauptet werde; da doch absolute Causalität in Einem Wesen (in Gott) allen andern nur unbedingte Passivität zurücklasse. Schelling beweißt dann, daß sich mit dem Pantheismus und der Lehre von der Immanenz der Dinge in Gott der fatalistische Sinn zwar verbinden lasse; wie im realistischen Pantheismus des Spinotza geschehen ist, welcher den Willen als eine Sache behandelte, und darnach bewieß, daß der Wille in jedem Falle des Wirkens durch eine andere Sache bestimmt seyn müsse, die wieder durch eine andere bestimmt sey, und sofort ins Unendliche. Inzwischen folgt nach Schelling die Läugnung formeller Freiheit eben nicht nothwendig aus dem Pantheismus, indem der Begriff einer

derivirten Absolutheit oder Göttlichkeit nichts widersprechendes enthalte. Abhängigkeit hebe Selbstständigkeit, hebe sogar Freiheit nicht auf; jedes organische Individuum sey als ein Gewordenes nur durch ein Anderes, und insofern abhängig dem Werden, aber keinesweges dem Seyn nach; so wie der Sohn eines Menschen ebenfalls selbst Mensch sey. Noch vielweniger sey die Folge der Dinge aus Gott eine mechanische, sondern sie sey eine Selbstoffenbarung Gottes; Gott aber könne sich nur offenbar werden in dem, was ihm ähnlich ist, in freien, aus sich selbst handelnden Wesen.

Erst aber durch den Idealismus, fährt Schelling fort, sey die Philosophie bis auf den Punkt erhoben worden, wo Freyheit allein verständlich sey. Es gebe in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn, als Wollen; Wollen sey Urseyn; Thätigkeit, Leben und Freiheit seyen allein das wahrhaft Wirkliche. Dennoch lasse uns der Idealismus,

so bald wir in das genauere und bestimmtere eingehen, rathlos, und er reiche nicht hin, nur die spezifische Differenz d. h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit zu zeigen. Denn, wenn Freiheit der positive Begriff des An sich überhaupt sey, werde die Untersuchung über menschliche Freiheit wieder ins Allgemeine zurückgeworfen, indem das Intelligible, auf welches sie allein gegründet worden, auch das Wesen der Dinge an sich sey. Der Idealismus gebe daher einerseits nur den allgemeinsten, andernseits den blos formellen Begriff der Freiheit. Der reale uud lebendige Begriff aber sey, daß sie ein Vermögen des Guten und des Bösen sey.

Dies sey nun der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die alle bisherigen Systeme treffe, am auffallendsten allerdings den Begriff der Immanenz der Dinge in Gott. Denn entweder werde ein wirkliches Böse zugegeben, so sey es unvermeidlich, das Böse in die unendliche Substanz oder den Urwillen selbst mitzusetzen,

wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört werde; oder es müsse die Realität des Bösen geläugnet werden, indem man annähme, daß alle Handlungen mehr oder weniger positiv, und der Unterschied derselben ein bloßes Plus oder Minus der Vollkommenheit seye, wodurch demnach kein Gegensatz begründet werde, und also das Böse gänzlich verschwinde. Mit diesem Begriffe eines blos passiven, auf Einschränkung, Mangel, Beraubung hinauslaufenden, Bösen verschwinde aber nicht blos der reale Begriff von Freiheit, sondern dieser Begriff selbst widerstreite völlig der eigentlichen Natur des Bösen. Denn schon die einfache Ueberlegung, daß es der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Kreaturen, sey, der des Bösen allein fähig ist, zeige, daß der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. Unvollkommenheit sey nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte

vereinigt zeige, die viel seltener das Gute begleite. Der Grund des Bösen müsse also nicht nur in etwas Positivem überhaupt, sondern eher in dem höchsten Positiven liegen, das die Natur enthalte.

Da ich in der 13ten meiner Betrachtungen über moralische Freiheit, Unsterblichkeit der Seele und Gott, das Böse als bloße Privation des Guten, als eine durch Epictet und seinen Commentator Simplicius bis zur Ueberzeugung anschaulich gemachte Sache, vorausgesetzt und darauf meine Lehre einer bedingten Freiheit mit gebaut habe, so kann ich den ebenerwähnten glänzenden Einwurf Schellings gegen die negative Natur des Bösen hier nicht unbeantwortet vorüber gehen lassen. Ich erwiedere: Nur das Gute ist etwas Positives, und findet sich als positiv in der höchsten Potenz nur allein in Gott. Verkehrtheit, das Böse ist Mangel an Gutheit, ein Minus, aber nicht gänzliches Fehlen des Guten, so daß vielmehr im Bösen immer noch die posi-

tive Kraft des Guten, nur im mindern Grade, fortwirkt. Dieser Zustand von relativem Mangel ist mehr oder weniger das Loos der Menschen. In den unvernünftigen Thieren hingegen, die eben so wenig des Guten als des Bösen fähig sind, behaupte ich, ist das Gute nicht blos ein Minus, sondern ein wirkliches Null; und gerade weil der Mensch mehr nur als moralisches Null, weil er die vollkommenste aller sichtbaren Kreaturen ist, ist er auch allein des Bösen fähig, d. h. eines Zustandes, in welchem noch positive, nur mindere, Kraft des Guten fortwirkt. Die Erfahrung aber, daß gar oft die geistreichsten Menschen die bösesten sind, halte ich nur für einseitig wahr. Es giebt moralische Dummköpfe, die an einem wirklichen Defect des moralischen Scharfgefühls (Scharfsinnes) leiden, bei übrigens glänzendem Scharfsinn für andere Gegenstände, so wie oft talentvolle Köpfe wahre Dummköpfe in der Mathematik oder Musik rc. sind. So halte ich Napoleon für das gröste

politische und militärische Genie, (dahinter steckt nichts böses) und zugleich für einen großen moralischen Dummkopf (dahinter steckt Mangel, sein Herz ist von der Natur mit schwachen Götter-Kräften ausgerüstet). So wenig ist es also wahr, daß die Vortrefflichkeit einzelner Kräfte im Menschen aus dem Bösen abstammen oder mit ihm in natürlicher Verbindung stehe, daß vielmehr in den erwähnten Fällen recht klar auf der einen Seite das Gute (das Talent), und auf der andern der Mangel (der moralische Dummkopf) zum Vorschein kommt.

Die Erklärungsart des Bösen, als einer bloßen Privation des Guten (welcher Ansicht, wie ich mit Vergnügen aus Schelling ersehe, auch der Philosoph unter den Kirchenvätern, Augustinus, so wie der tiefsinnige Spinoza und der alles durchdringende Leibnitz, als die grösten Denker beipflichteten) leitet Schelling aus dem unlebendigen Begriffe des Positiven her, nach welchem ihm nur die Berau-

bung entgegenstehen könne. Allein es giebt nach Schelling noch einen mittleren Begriff, der einen reellen Gegensatz desselben bilde und von dem Begriff des blos Verneinten weit abstehe. Dieser mittlere Begriff entspringe aus dem Verhältnisse des Ganzen zum Einzelnen, der Einheit zur Vielheit. Das Positive sey immer das Ganze oder die Einheit; das ihm entgegen stehende sey Zertrennung des Ganzen, Disharmonie, Ataxie der Kräfte. In dem zertrennten Ganzen seyen die nämlichen Elemente, die in dem Einigen Ganzen wären; das Materiale in beiden sey dasselbe, von dieser Seite sey das Böse nicht limitirter oder schlechter als das Gute; aber das Formale in beiden sey ganz verschieden; dieses Formale aber komme eben von dem Wesen oder Positiven selber her. Daher nothwendig im Bösen, wie im Guten, ein Wesen seyn müsse; aber in jenem ein dem Guten entgegengesetztes, das die in ihm enthaltene Temperatur in Distemperatur verkehre. Wollte aber jemand erwiedern, daß ja eben die Disharmonie eine

Privation sey, nämlich eine Beraubung der Einheit, so müßte man dagegen bemerken: es sey nicht die Trennung der Kräfte an sich Disharmonie, sondern die falsche Einheit derselben die nur beziehungsweise auf die wahre eine Trennung heißen könne. Werde die Einheit ganz aufgehoben, so werde eben damit der Widerstreit aufgehoben. Krankheit werde durch den Tod geendigt; und kein einzelner Ton für sich mache eine Disharmonie aus. Aber eben jene falsche Einheit zu erklären, bedürfe es etwas Positives, welches sonach im Bösen nothwendig angenommen werden müsse; aber so lang unerklärbar bleiben werde, als nicht eine Wurzel der Freyheit in dem unabhängigen Grunde der Natur erkannt sey.

Ich antworte Schellingen: Falsche Einheit ist ein Wort, mit dem sich kein Begriff verbinden läßt. Es giebt nur Eine Einheit der Kräfte. Wo nicht alle Organe auf Einen Zweck hinwirken, wie z. B. in der Krankheit, da hat nur unvollkommene Einheit der noch

gesunden Organe statt. Diese vermeintliche, falsche Einheit ist selber, wie überhaupt die Disharmonie, nichts anders als mehr oder weniger statthabende Negation der vollkommenen Einheit. Freylich macht kein einzelner Ton für sich eine Disharmonie aus. Giebt es denn aber je eine Disharmonie, in welcher wirkliche Einheit als durchgreifendes Gesetz eingeführt werden könnte? Nein! denn ihrer mehrere Töne können jedesmal nur Eine Harmonie (hier ist ein Gesetz der Einheit), aber mehr als hundert Disharmonien geben (eben weil die Disharmonie kein Gesetz der Einheit hat). Es giebt zwar im thierischen Körper eine krankhafte Conspiration der Organe. Aber diese krankhafte Conspiration ist selbst nichts als gleichzeitiger, durch Consens unterhaltener Abfall mehrerer verschiedener Organe von der Einheit, von der Vollkommenheit der Gesundheit. Aber eben dieser Consens — ist er nicht selbst falsche Einheit? Das ist unmöglich, denn er wirkt in der Gesundheit (vollkommenen Ein-

heit) geheim, aber eben so gewiß fort, wie in der Krankheit.

Nach dieser Beseitigung aller der immerhin scharfsinnigen Einwürfe Schellings gegen die negative Natur des Uebels, geht hervor, daß bereits eine der Stützen des großen Schellingischen Gebäudes wenigstens wanke; indem dieses System auf der von Schelling als gewiß vorausgesetzten positiven Natur des Bösen ruht; eine Behauptung, die mehrere Gründe gegen als für sich hat. Aber ich eile tiefer einzudringen in die mehr unterirdischen Hallen dieses Prachtschlosses von Speculation, der Festigkeit seiner Grundpfeiler nachspürend.

Aus dem oben Angeführten macht nun Schelling den Schluß, daß die Freyheit, als ein Vermögen zum Bösen (dieses als positiv angenommen) unmöglich von Gott abgeleitet werden könne, mithin eine von Gott unabhängige Wurzel haben müsse. Um nun dem Dualismus oder der Lehre von zwey absolut verschiedenen und gegenseitig unabhängigen

Grundwesen, einem System der Selbstzerreißung und Verzweiflung der Vernunft, zu entgehen, und doch das Räthsel aufzulösen, erhebt sich Schelling bis zur Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus. Der Spinozische Grundbegriff, meint er, durch das Princip des Idealismus vergeistigt, erhalte in der höhern Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwachse. Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen (?) Realismus zur Basis erhalte, werde ein eben so leeres und abgezogenes System als irgend ein dogmatisches. Eben so abstract sey der Spinozische Realismus. Idealismus sey Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beyde zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus.

Fast scheint es, Schelling wolle die Philosophie in einen leiblichen Philosophen, gleich Plato, geistig, und doch auch corpulent, um-

schaffen. Aber ich frage: Ist eine wirkliche lebendige Wechseldurchdringung des schweren und leblosen Realismus und des subtilen geistigen Idealismus, bis zur höhern Einheit beyder, auch eine mögliche Sache; oder ist es nur mechanisches Gemenge beyder Systeme, welches, näher betrachtet, beyde zwar zusammenfügt, aber nicht im wahren Sinne des Worts, vereinigt; gleich einer für Solution ausgegebenen Mischung zweyer heterogener Stoffe, die keine wirkliche Auflösung, keine neue Einheit, sondern nur eine feine Suspension darbietet? Der Gedanke einer solchen lebendigen Wechseldurchdringung zweyer schnurstracks entgegengesetzter Systeme ist kühn und schön, aber leicht einer schrecklichen Täuschung unterworfen. Sedimente werden die für Auflösung gepriesene Mischung verrathen!

Wie unternimmt nun Schelling das große Werk der Wechseldurchdringung beyder zu Grund gelegten Systeme? Um den Indifferenzpunkt derselben zu finden, stellt er sich nicht

etwa auf den höchsten Standpunkt menschlicher Aussicht; nein, wir sehen ihn auf einmal weit über allen Wolken hinaus, ein übermenschliches Wesen; wir hören ihn vom Throne des Absoluten herunter demonstriren und Gott sich selbst in seinem innersten heiligsten Wesen aufschließen und kund werden lassen durch das neu erfundene Schellingische Sprachrohr.

Die Naturphilosophie unserer Zeit, sagt Schelling, habe zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es blos Grund von Existenz ist. Dies sey der Punkt, bey welchem die wissenschaftliche Darstellung der Naturphilosophie aufs bestimmteste vom Wege des Spinoza ablenke. Da nun nichts vor oder außer Gott sey, so müsse er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagten zwar alle Philosophien, aber sie redeten von diesem Grunde als einem bloßen Begriffe, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichen zu machen. Dieser Grund seiner

Existenz, den Gott in sich habe, sey nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existire; denn er sey ja nur der Grund seiner Existenz. Er sey die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unabtrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen. Es sey übrigens hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetze; keines das andere, und doch nicht ohne das andere sey. Gott habe in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirenden vorangehe; aber eben so sey Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund auch als solcher nicht seyn könnte, wenn Gott nicht actu existirte.

Auf dieselbe Unterscheidung, behauptet Schelling weiter, führe die von den Dingen ausgehende Betrachtung. Zuerst sey der Begriff der Immanenz völlig zu beseitigen, inwiefern etwa dadurch ein todtes Begriffenseyn der Dinge in Gott ausgedrückt werden solle. Vielmehr sey der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessen. Aber

sie könnten nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie toto genere oder unendlich von ihm verschieden seyen. Um von Gott geschieden zu seyn, müßten sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott seyn könne, so sey dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst, nicht Er selbst sey, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz sey. Wollten wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so könnten wir sagen: es sey die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebähren. Sie sey nicht das Eine selbst, aber doch mit ihm gleich ewig. Sie wolle Gott, d. h. die unergründliche Einheit gebähren, aber insofern sey in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie sey daher, für sich betrachtet, auch Wille; aber Wille, in dem kein Verstand sey, und darum auch nicht selbstständiger und vollkommener Wille; indem der Verstand eigentlich der Wille in dem Willen sey. Dennoch sey

sie ein Wille des Verstandes, nähmlich Sehnsucht und Begierde desselben; nicht ein bewußter, sondern ein ahnender Wille, dessen Ahnung der Verstand sey. Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung sey nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liege noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, und nirgends scheine es, als wären Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfängliches Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses sey an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität der nie aufgehende Rest, das, was sich mit der größten Anstrengung nicht in Verstand auflößen lasse, sondern ewig im Grunde bleibe. Aus diesem Verstandlosen sey im eigentlichen Sinne der Verstand gebohren. Ohne dies vorausgehende Dunkel gebe es keine Realität der Creatur; Finsterniß sey ihr Erbtheil. Gott allein — Er selbst, der Existirende, — wohne im reinen Lichte, denn er allein sey

von sich selbst. Der Eigendünkel des Menschen sträube sich gegen diesen Ursprung aus dem Grunde. Aber alle Geburt sey Geburt aus Dunkel ans Licht; das Saamenkorn müsse in die Erde versenkt werden, und in der Finsterniß sterben, damit die schönere Lichtgestalt sich erhebe und am Sonnenstral sich entfalte. Der Mensch werde in Mutterleib gebildet; und aus dem Dunklen des Verstandlosen (aus Gefühl, Sehnsucht, der herrlichen Mutter der Erkenntniß) erwachsen erst die lichten Gedanken. So also müßen wir die ursprüngliche Sehnsucht uns vorstellen, wie sie zwar zu dem Verstand sich richte, den sie noch nicht erkenne, wie wir in der Sehnsucht nach unbekanntem namenlosem Gut verlangen, und wie sie sich ahnend bewegt, als ein wogend wallend Meer, der Materie des Platon gleich, nach dunklem ungewissen Gesetze, unvermögend, etwas Daurendes für sich zu bilden. Aber entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseyns

sey, erzeuge sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben könne, als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblicke. Diese Vorstellung sey das erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht sey, obgleich nur in ihm selbst; sie sey im Anfange bey Gott, und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung sey zugleich der Verstand — das Wort jener Sehnsucht; und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfinde, von der Liebe bewogen, die er selbst sey, spreche das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen, frey schaffender und allmächtiger Wille werde, und in der anfänglich regellosen Natur als in seinem Elemente oder Werkzeuge bilde. (In einer weitern Stelle sagt Schelling:) In Gott sey eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz . . . . Da auch in Gott eine, wenigstens beziehungsweise, unabhängige Bedingung sey, so sey in ihm sel-

der ein Quell der Traurigkeit, die aber nie zur Wirklichkeit komme, sondern nur zur ewigen Freude der Ueberwindung diene. Daher der Schleyer der Schwermuth, der über die ganze Natur ausgebreitet sey, die tiefe unzerstörliche Melancholie alles Lebens 2c.

Wir hören hier Schellingen von einer Höhe herab demonstriren, gegen welche die Entfernung des Sirius nur ein Punkt ist. Alle diese geheimsten Regungen im Innersten des Herzens und des Geistes Gottes so deutlich gelesen zu sehen — durch einen Sterblichen, der, trotz seiner Genialität, zur Entzifferung der offenbaren Handlungen und Worte der Menschen nicht einmal (wie wir weiter unten sehen werden), das Alphabet besitzt, — heißt doch wohl durch ein noch ungleich schärferes Telescop schauen, als dasjenige seyn würde, wodurch einer nur etwa in unserm Nachbar Mond ein Paar Liebende und ihre Herzensergüsse wirklich belauscht haben dürfte. So wie aber gewöhnlich bey außerordentlichen

Angaben, z. B. von Geistererscheinungen, von streitenden Armeen im Vollmonds-Gesichte rc. es immer viele giebt, die es auch wirklich hintennach gesehen haben, was Einem zu sehen geglückt hatte; so sind auch die in ein heiliges Dunkel gehüllten Schellingischen Traumgesichte von der Vielzahl deutscher Denker als ächte, von Gott wahrhaft geltende Thatsachen befunden worden; so daß diesen Visionen bald eben das Glück in Deutschland widerfährt, wie jener des Erzvaters Jacob noch gegenwärtig in Spanien, von dessen ideeller, im Traume gesehenen Leiter eine reelle Sprosse in einem Kloster dieses Landes vorgezeigt und verehrt wird, — eine noch heiligere Reliquie für deutsche Naturphilosophie, als selbst für spanische Theologie, und ein handgreifliches Beweisstück der glücklich geschehenen lebendigen Durchdringung und der Identität des Idealen und Realen.

Wenn der Grund zur Existenz Gottes ihm als Existirendem vorangeht, aber eben so Gott

wieder das Prius des Grundes ist, so fließt also der Grund und der Existirende Gott so sehr in Eine Zirkellinie zusammen, daß weder Anfang noch Ende derselben, weder der Grund noch der Existirende jemals von einander unterschieden und errathen werden könnten. Gott hätte sich in seiner geheimnißvollen Zirkellinie aller menschlichen Erforschung unzugänglich gemacht. Wie weiß nun Schelling jenes alles? Ich erdreiste mich, es ganz klar an Tag zu legen, wie er zu dieser ungeheuren Entdeckung gekommen ist. Schelling ist zu der Annahme eines doppelten Wesens in Gott, einer Zwey-Einigkeit, nicht etwa durch den hohen Schwung der Andacht, und durch tiefe Betrachtung über die göttliche Natur selbst, und also primärer Weise geleitet worden; nein! nur secundärer Weise, und blos als Nothhülfe um die Freyheit, die sein zu lösendes Problem ist, als ein Vermögen zum Guten (dessen Ursache ein existirender Gott sey) und zum Bösen (dessen Ursache im Grunde zur

Existenz Gottes sey) erklären zu können. Also um die menschliche Freyheit im obigen Sinne wissenschaftlich zu erweisen, läßt Schelling, als das passendste Expedienz, Gott aus zwey Wesen bestehen, und nimmt das, was er im Menschen beweisen will, das Princip der Finsterniß und des Lichts, in Gott als bewiesen an, und demonstrirt nun die menschliche Freyheit aus dem doppelten Wesen Gottes heraus, — eine wahre, nur feine, dem verblendeten Zeitalter versteckt gebliebene Petitio principii oder Zirkelschluß. Eben darum ist die Schellingische Unterscheidung vom Grunde und dem Existirenden derjenige Punkt, wie Schelling oben selbst sagte, in welchem sie aufs bestimmteste vom Wege des Spinoza ablenkt. Indem nämlich Spinoza kein positives Böse statuirte, so brauchte er auch nicht jene Unterscheidung in Gott zu raffiniren. Diese Schellingische Unterscheidung vom Grunde und dem Existirenden ist nur das Resultat bestochener Demonstrirsucht, und verliert schon darum alle innere

Glaubwürdigkeit, wiewohl sie zum ersten Glaubens-Artikel der Naturphilosophie erhoben worden ist.

Alle Geburt, sagt Schelling wahrhaft schön, sey Geburt aus Dunkel ans Licht, der Mensch werde in Mutterleib gebildet, das Saamenkorn müsse in die Erde versenkt werden ꝛc. Dieß ist allerdings wahr, beweißt aber keinen dunklen Grund in Gott, als aus welchem die Realität der Kreatur abstammen soll, das nämliche läßt sich anders und besser so ausdrücken: Alle Geburt ist Geburt aus Geheimniß in Offenbarung. Was Schellingen dunkler Grund heißt, heißt mir Naturgeheimniß. Allein die Naturphilosophie verbannt nun einmal alle Geheimnisse und führt dagegen dunkle Gründe ein, welche die schwersten Sachen sonnenklar beweisen.

Nachdem Schelling in Gott das Wesen des Grundes und das Wesen des Existirenden getrennt hat, und zwey gleich ewige Anfänge seyn läßt, so sammelt er nun wieder beyde ewige

Strahlen in Eines, in einem vor allem Grunde und vor allem Existirenden vorhergehenden Ungrunde, — durch ein solch subtiles logisches Brennglas, daß dadurch der gesunde Menschenverstand wirklich Gefahr läuft, angebrannt zu werden.

Nach Schelling muß nämlich vor allem Grunde und vor allem Existirenden (d. h. vor dem existirenden und sich offenbarenden Gott), also überhaupt vor aller Dualität, ein Wesen seyn, — der Urgrund oder vielmehr der Ungrund. Da es (dieß Wesen) vor allen Gegensätzen vorhergehe, so können diese in ihm nicht unterscheidbar, noch auf irgend eine Weise vorhanden seyn. Es könne daher nicht als die Identität, es könne nur als die absolute Indifferenz beyder bezeichnet werden. Reales und Ideales, Finsterniß und Licht könnten von dem Ungrunde niemals als Gegensätze prädicirt werden. Aber es hindere nichts, daß sie nicht als Nichtgegensätze, d. h. in der Disjunction und jedes für sich von ihm prädicirt werden;

womit aber eben die Dualität, die wirkliche Zweyheit der Principien gesetzt sey. In dem Ungrunde selbst sey nichts, wodurch dieß verhindert würde. Denn eben weil er sich gegen beyde als totale Indifferenz verhalte, sey er gegen beyde gleichgültig. Wäre er die absolute Identität von beyden, so könnte er nur beyde zugleich seyn, d. h. beyde müßten als Gegensätze von ihm prädicirt werden, und wären dadurch selber wieder Eins. Unmittelbar aus dem Weder — noch, oder der Indifferenz breche also die Dualität hervor, und ohne Indifferenz, d. h. ohne einen Ungrund gäbe es keine Zweyheit der Principien. Das Wesen des Grundes, wie das des Existirenden (Gottes) könne demnach nur das vor allem Grunde vorhergehende seyn, also das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Er könne es aber, wie eben bewiesen worden, nicht anders seyn, als indem er in zwey gleich ewige Anfänge auseinander gehe; nicht daß er beyde zugleich, sondern daß er in jedem

gleicher Weise, also in jedem das Ganze, oder ein eigenes Wesen sey. Der Ungrund theile sich aber in die zwey gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwey, die in ihm, als Ungrund, nicht zugleich oder Eins seyn konnten, durch Liebe Eins werden; d. h. er theile sich nur, damit Leben und Liebe sey und persönliche Existenz. Denn Liebe sey weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden seyen, die der Verbindung zum Seyn bedürfen; sondern dieß sey das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbinde, deren jedes für sich seyn könnte und doch nicht ist, und nicht seyn kann ohne das andere. Darum, so wie im Ungrund die Dualität werde, werde auch die Liebe, welche das Existirende (Ideale) mit dem Grund zur Existenz verbinde. Das Eine Wesen (der Ungrund) scheide sich also in zwey Wesen; in dem einen sey es blos Grund zur Existenz, in dem andern blos Wesen, und darum nur ideal . . . . . . Der Begriff der Indifferenz sey in einem bestimmten Punkte des

Systems allerdings der einzige von Absoluten mögliche. Werde er nun allgemein angenommen, so werde das Ganze entstellt; es folge dann auch, daß dieses System die Persönlichkeit des höchsten Wesens aufhebe. Um diesen Vorwurf zu beseitigen, müsse berücksichtigt werden: in dem Ungrund oder der Indifferenz sey freylich keine Persönlichkeit; aber, (fragt Schelling), ist denn der Anfangspunkt das Ganze?

Bis jetzt war das große Ziel aller Philosophie das Vordringen in den Schlüssen bis zum Wissen desjenigen, den wir im Herzen ahnend schon zum voraus glauben. Aber hier, wo es das Erforschen des Ewigen gilt, eingehüllt in die heilige Wolke des Geheimnisses, stellen sich der menschlichen Einsicht unüberschreitbare Schranken entgegen. Jede Philosophie kann nur bis zur Gewißheit von Einsicht gelangen, daß jene ewigen Schranken hinter ihnen einen Schauplatz verbergen müssen, dessen Größe und Herrlichkeit wirklich an-

sichtig zu werden, wir hier noch zu unmündig sind. Ich habe mich in meiner 9ten Betrachtung auf einen eigenen Standpunkt erhoben, und durch Analogieen, vom Foetus abgezogen, diese blos muthmaßliche Behauptung in ein höheres Licht der Gewißheit gestellt, weswegen ich hier darauf verweise. Den Schleyer wirklich aufzuheben, vermag keines Menschen Geist. Das spricht der gesunde Verstand. Auch wollten bis jetzt alle gesunden Philosophieen mehr nicht als bis an Gott, den sich in der Schöpfung offenbarenden und kund thuenden Gott, hindringen. Daß nun Schelling über dem Existirenden Gott hinaus noch ein Höheres findet, heißt durch ein Meisterstück der subtilsten Dialektik, würdig des Zeitalters der Scholastiker und der hohen Lehrstühle zu Salamanca und Coimbra, diesen Gott umflügelt, und, indem der Sieger über ihn hinaus glücklich bis zum Ungrund durchgedrungen, den existirenden Gott zwischen zwey Feuer, von oben und unten, gebracht haben. Er ist,

der Schellingische Gott, ein Eroberter, ein Gefangener der kühnsten und schlausten Dialektik, — aber ein Gott, wie wir ihn nicht wollen und nicht brauchen. Er ist ein Errathener, ein Profanirter ohne Heiligkeit und ohne Majestät.

Aber noch mehr: der Schellingische Gott in seinem ganzen Glanze ist ein wahres Unding, dem besser gerathen gewesen wäre, seine Nichtigkeit verborgen und sich in die Wolke des Geheimnisses eingehüllt zu haben. „In dem Ungrunde oder der Indifferenz sey freylich keine Persönlichkeit, aber, frägt Schelling, ist denn der Anfangspunkt das Ganze?“ Der Ungrund ist prädikatlos, hat also auch keine Existenz; er ist ein bloßer Anfangspunkt und nicht das Ganze der wirklichen Gottheit; er ist hinsichtlich der Welterschaffung beraubt aller Zeugungskraft und, im eigentlichen Sinne des Worts, impotent. Die zwey gleich ewigen Anfänge im Ungrunde, das lichte und das finstere Princip, sind es, die durch ihr Gegeneinanderwir-

ken Himmel und Erde erschaffen haben. Der Mensch will aber einen Gott haben, den er anbete. Schon daß er dies will, beweißt, daß er einen Gott im Herzen fühle, ehe er ihn im Wissen erkennt. Aber der gefundene Verstandes-Gott von Schelling vernichtet den Gott des Herzens, statt ihn zu beweisen. Wen hat jetzt der Mensch im Verstande als Höchstes anzubeten — Den Ungrund? Aber der ist nur ein machtloser metaphysischer Anfangspunkt, und hat nur den Titel eines Urwesens; — oder die zwey gleich ewigen Anfänge? Die besitzen freylich die administrative und executive Gewalt; aber dann fehlt der Mensch gegen das göttliche Rangreglement; abgesehen von der Kleinigkeit, daß er dann Renegat von der Einheit Gottes wird. Die Schellingische Gotteslehre gleicht einer in sich selbst laufenden Zauberlinie, die zwey Brennpunkte, das lichte und das finstere Princip, in sich enthaltend, eine Ellipse darzustellen scheint, und doch auch zugleich Zirkellinie, mit Einem Mittelpunkt, dem

Ungrunde, seyn soll. Schelling verwundet nicht blos unser Herz, sondern beleidigt auch durch diese seine dialektische Forderung unsern Verstand, unser eingebohrnes nach Einheit strebendes Denkgesetz. Die Art, wie er überdies Unbegriffenes durch noch Unbegreiflicheres erklärt, gleicht der Auflösung einer algebraischen Gleichung, worin der Werth von X durch ein Y oder Z gefunden ist.

Da ich nur blos meine eigenen Gedanken vorzutragen habe, so berühre ich hier nur im Vorbeygehn, daß Eschenmayer in seinem Sendschreiben an Schelling die ganze Lehre des Ungrundes durch die einzige Frage umwirft: „ob hier nicht ein Princip des Theilens vorausgesetzt werden müsse?" — Allerdings wenn sich der Ungrund in zwey Theile soll theilen können, so muß ihm entweder noch ein höheres zwingendes Princip vorangehen, das ihn theile, oder aber der Ungrund ist nichts als die zwey gleich ewigen Anfänge selbst. Es ist dann rei-

ner Manichäismus vorhanden, und der Ungrund, als solcher, ist — nichts.

Doch es ist Zeit, daß ich vom Ungrunde wieder zu dem uns jetzt so nahen realen und idealen, oder dem finstern und dem Lichtprincip, in Gott herabsteige, um der Schellingischen Auflösung des Räthsels der Freyheit näher zu kommen, welches die Hauptaufgabe ist.

Der Kürze halber muß ich übrigens hier übergehen und dieserhalb auf Schelling selbst verweisen, wie er aus dem Licht- und dem finstern Princip in Gott die einzelnen Wesen, eines nach dem andern, durch die vom Verstande bewirkte Scheidung der Kräfte des Grundes hervorgehen läßt. Jedes der, auf die angezeigte Art in der Natur entstandenen Wesen, fährt Schelling fort, habe ein doppeltes Princip in sich, das jedoch im Grunde nur Ein und das nämliche sey, von den beyden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Princip sey das, wodurch die Wesen von Gott geschieden, oder wodurch sie im bloßen Grunde sind. Da aber

zwischen dem, was im Grunde, und dem, was im Verstande vorgebildet sey, doch eine ursprüngliche Einheit statt finde, und der Proceß der Schöpfung nur auf eine innere Verklärung des anfänglich dunklen Princips in das Licht gehe, so sey das seiner Natur nach dunkle Princip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt werde, und beyde seyen, obwohl nur im bestimmten Grade, Eins in jedem Naturwesen. Das Princip, insofern es aus dem Grunde stamme und dunkel sey, sey der Eigenwille der Kreatur, der aber, so fern er noch nicht zur vollkommnen Einheit mit dem Lichte (als Princip des Verstandes) erhoben sey, bloße Sucht, d. h. blinder Wille sey. Diesem Eigenwillen der Kreatur stehe der Verstand als Universal-Wille entgegen, der jenen als bloßes Werkzeug sich unterordne. Wenn aber endlich durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt sey, so sey der Wille des-

selben Wesens mit dem Urwillen oder Verstande Eins, so daß aus beyden jetzt ein einiges Ganze werde. Diese Erhebung des allertiefsten Centri in Licht geschehe in keiner der uns sichtbaren Kreaturen außer im Menschen. Im Menschen sey die ganze Macht des finstern Princips; und in ebendemselben zugleich die ganze Kraft des Lichts. Der Mensch habe dadurch, daß er aus dem Grunde entspringe (kreatürlich sey), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich, aber dadurch, daß eben dieses Princip — ohne daß es deshalb aufhörte, dem Grund nach dunkel zu seyn — in Licht verklärt sey), gehe zugleich ein Höheres in ihm auf, der Geist. Denn der ewige Geist spreche die Einheit oder das Wort aus in die Natur; das ausgesprochene (reale) Wort aber sey nur in der Einheit von Licht und Dunkel. Erst im Menschen werde das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Worte offenbare sich der Geist, d. h.

Gott als actu existirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beyder Principien sey, sey sie Geist; und Geist sey in Gott. Wäre nun im Geiste des Menschen die Identität beyder Principien eben so unauflöslich als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich sey, müsse also im Menschen zertrennlich seyn, — und dieses sey die Möglichkeit des Guten und des Bösen.

Hier habe ich einen Augenblick zu verweilen, und zum voraus gegen die Möglichkeit der Zertrennung der Einheit der beyden Principien im Menschen, und des daraus abzuleitenden Bösen zu protestiren. Die Seele ist nach Schellings Worten lebendige Identität beyder Prinzipien, und eben dadurch Geist; und als Geist ist sie in Gott, Gott in ihr actu existirend. Hört die Identität beyder Principien im Menschen auf, und erfolgt eine Zertrennung der Einheit derselben, so hört auch Gott auf, actu existi-

rend im Menschen zu seyn. Daß nun Gott aufhört, actu existirend im Menschen zu seyn, wessen Schuld ist dies? Die Schuld des menschlichen Willens, der die Zertrennung der Einheit vornimmt? so muß also Gott dem stärkern menschlichen Willen weichen; was aber der göttlichen Allmacht widerspricht! Oder aber weicht Gott ungezwungen aus dem Menschen? so trägt Gott durch sein freywilliges Weichen die Schuld der Zertrennung der Einheit der Principien im Menschen; das Böse geschieht dann durch Gottes Zulassung, und Gott ist mithin Miturheber des Bösen; — eine Behauptung, welcher Schelling gerade durch diese Distinction ausweichen wollte, — und nicht konnte. So leidet also die subtile Schellingische Construction des Bösen schon in ihrem ersten Anfang an einem unheilbaren Schaden. Allein hier, wo von der Identität der beyden Principien die Rede ist, und in dem gleich folgenden sind die kaum mehr sichtbaren Fäden des Schellingischen Gewebes so fein in einander

verwirrt, absichtlich oder bewußtlos, daß von nun an das Verfolgen derselben bis zu ihrem Anfangspunkt äußerst erschwert wird. Aber diese verwirrte Knoten, dieses anfängliche Chaos im Systeme, ist der nothwendige dunkle Grund in demselben, damit es zur wirklichen Existenz hat können erhoben werden. Auch werden jene Dunkelheiten von den Naturphilosophen als verborgene Lichtblicke gebührend verehrt. Ueber und hinter diesem dunkeln Grund steht dann noch im Hinterhalt der — Ungrund.

Wollte man übrigens gegen die Schellingische Ansicht einwenden: Gott sey nicht frey, weil nämlich die Freyheit des Menschen in der Zertrennlichkeit der Einheit, welche in Gott unzertrennlich ist, gegründet sey; so ließe sich allenfalls noch antworten: Gott ist frey nnd muß frey seyn, als durchaus selbstständiges, aus sich selbst handelndes Wesen; Gott ist blos nicht frey nach der engern Definition der Freyheit, als ein Vermögen des Guten und

des Bösen. Dadurch verliert Gott an seiner Vollkommenheit nicht nur nichts, sondern derselbe wird vielmehr bestätigt; denn wie sollte das allervollkommenste Wesen ein Vermögen zum Bösen besitzen können! Aber was ist die Folge dieses Räsonnements? Abermals diese: daß, da Freyheit als ein Vermögen zum Bösen nur unvollkommenern Wesen zukommen kann, das Böse in Unvollkommenheit, also in Privation des Guten bestehen müsse.

Gegen diese Schellingische Identitäts-Lehre steigt aber noch ein Zweifel anderer Art in mir auf, nämlich Verzweiflung an einem seligen Zustand des Menschen in einer künftigen Welt. Im Menschen, wenigstens im guten Menschen, ist schon hier auf Erden, Identität beyder Principien. Höher, als zur Identität, die er hier schon besitzt, kann es der Mensch einst künftig nicht bringen; denn Identität ist das Höchste im Schellingischen Systeme. Auch kann es der Mensch einst nicht einmal bis zur Unzertrennlichkeit der Identität bringen, die Gott

allein ausschließlich zukommt. Gott selbst wollen wir einst nicht werden, und höhere Wesen, als wir hier schen sind, können wir nicht werden. Identität bleibt Identität. Traurige Identitäts-Philosophie!

Ich kehre zu Schelling zurück, um ihn die Auflöslichkeit der Einheit der beyden Principien im Menschen und die daraus entspringende Möglichkeit des Guten und des Bösen vollends ganz erweisen zu lassen. Das aus dem Grunde der Natur emporgehobene Princip, fährt Schelling fort, wodurch der Mensch von Gott geschieden sey, sey die Selbstheit in ihm, die aber durch ihre Einheit mit dem idealen Princip Geist werde. Die Selbstheit als solche sey Geist, oder der Mensch sey Geist als ein selbstisches, besonderes, von Gott geschiedenes Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmache. Dadurch aber, daß die Selbstheit Geist sey, sey sie zugleich aus dem Kreatürlichen ins Ueberkreatürliche gehoben; sie sey Wille, der sich selbst in der völligen

Freyheit erblicke, sey nicht mehr Werkzeug des in der Natur schaffenden Universalwillens, sondern über und außer aller Natur. Der Geist sey über dem Licht; wie er sich in der Natur über der Einheit des Lichts und des dunklen Princips erhebe. Dadurch, daß sie Geist sey, sey also die Selbstheit frey von beyden Principien. Nun sey aber diese, oder der Eigenwille nur dadurch Geist, und demnach frey oder über der Natur, daß er wirklich in den Urwillen (das Licht) umgewandelt sey; so daß er zwar (als Eigenwille) im Grunde noch bleibe (weil immer ein Grund seyn müsse), — so wie im durchsichtigen Körper die zur Identität mit dem Lichte erhobene Materie deshalb nicht aufhöre, Materie (finsteres Princip) zu seyn, — aber blos als Träger und gleichsam Behälter des höhern Princips des Lichts. Dadurch aber, daß sie den Geist habe, (weil dieser über Licht und Finsterniß herrsche), — wenn er nämlich nicht der Geist der ewigen Liebe sey, — könne die Selbstheit sich trennen von dem Lichte, oder

der Eigenwille könne streben, das, was er nur in der Identität mit dem Universalwillen sey, als Particularwille zu seyn, das, was er nur sey, inwiefern er im Centro bleibe, auch in der Peripherie oder als Geschöpf zu seyn. Dadurch entstehe also im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit (da der Geist über dem Licht stehe) von dem Licht, d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Principien. Wenn im Gegentheil der Eigenwille des Menschen als Centralwille im Grunde bleibe, so daß das göttliche Verhältniß der Principien bestehe (wie nämlich der Wille im Centro der Natur nie über das Licht sich erhebe, sondern unter denselben als Basis im Grunde bleibe), und wenn statt des des Geistes der Zwietracht, der das eigene Princip vom allgemeinen scheiden wolle, der Geist der Liebe in ihm walte, so sey der Wille in göttlicher Art und Ordnung.

Hier habe ich erstaunt (aber nicht etwa über den Geist der Zwietracht, der hier, wie Saul

unter den Propheten, erscheint, wovon weiter unten) stille zu stehen, und die Frage zu stellen: wodurch i st die Selbstheit Geist, oder aber wodurch h a t die Selbstheit den Geist? (denn Schelling bedient sich bald des einen, bald des andern Ausdrucks, obgleich jeder der beyden einen besondern Sinn mit sich führt). Die Antwort muß seyn: Die Selbstheit ist Geist oder hat den Geist — durch ihre Identität mit dem idealen Princip, durch Verklärung des dunklen Princips des Grundes in Licht. Was folgt nun daraus anders, als daß, wie diese Identität beyder Principien aufhört, so hört auch die Selbstheit auf, Geist zu seyn; der Geist ist dann vernichtet (wenn die Selbstheit Geist i st), oder er ist entflohen (wenn die Selbstheit den Geist h a t); und die Selbstheit ist dann aus dem Ueberkreatürlichen wieder ins Kreatürliche zurückgesunken, ist nicht mehr Wille, der sich selbst in der völligen Freyheit erblickt; und weil sie den Geist nicht mehr hat, oder nicht mehr Geist ist, so kann auch nicht

mehr auf sie angewendet werden: daß der Geist über dem Licht stehe. Niemals kann also die Trennung der, in Gott unauflöslichen, Principien im Menschen aus seinem eigenen freyen Willen vor sich gehen. Geht diese Trennung im Menschen nicht vor sich, so bleibt er Geist und frey; geht aber diese Trennung vor sich, so hört er auf Geist und frey zu seyn. Man könnte mir allenfalls noch einwenden: der Mensch als freyer Geist könne doch den freywilligen Entschluß zur Trennung seiner eigenen Identität fassen, er höre dann aber auf, auf immer frey zu bleiben, nachdem er doch im Entschlusse oder vor dem Entschlusse frey gewesen sey; er habe mithin freywillig seine eigene Freyheit getödtet. Ich sage, nein! denn entweder ist der bloße Entschluß des freyen Menschen zur Vernichtung seiner eigenen Identität selbst schon ein Böses, oder nicht. Ist er ein Böses, so hätte das Böse schon statt gehabt, während die Identität der beyden Principien im Menschen (der Voraussetzung nach) noch vor-

handen war; was aber gegen die Identität streitet, denn in der Identität ist, nach Schelling, Gott actu existirend, also in ihr kein Böses möglich. Ist aber jener schreckliche Entschluß kein Böses, so giebt es überhaupt kein Böses in der Welt; denn der Entschluß ist eben das Böse in jeder That. Ich glaube mithin einen innern Widerspruch aufgedeckt zu haben, woran das Schellingische System gerade im allerwichtigsten Punkte der Freyheitslehre unheilbar krank liegt. Der Hauptgrundpfeiler seines ganzen Systems liegt umgestürzt vor uns. Die in Gott unzertrennliche, im Menschen aber freywillig zertrennliche Identität der zwey Principien, — ein Satz, der das ganze Schellingische System trägt, — ist der gröste Irrschluß, der je geschrieben worden ist; denn er hat sich unter der Truggestalt des tiefsinnigsten Axioms in die denkenden Köpfe eines ganzen Zeitalters eingeschlichen.

Nachdem Schelling bisher die Möglichkeit des Bösen aus den ersten Gründen hergeleitet

haben will, so geht er nun zur Beantwortung der Frage über die Wirklichkeit des Bösen über. Und zwar zeigt er, nicht etwa blos, wie das Böse nur in einzelnen Menschen wirklich werde, sondern auch, wie es als ein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampfe liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Zuerst also, und bevor er das Gute und Böse im Menschen begreiflich macht, spricht er von jenem allgemeinen Princip des Bösen.

Er sagt: der Mensch sey auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungs-Quelle zum Guten und Bösen gleicher Weise in sich habe; das Band der Principien in ihm sey kein nothwendiges, sondern ein freyes. Er stehe am Scheidepunkt, was er auch wähle, es werde seine That seyn. Aber er könne nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig sich offenbaren müsse. Dennoch könne er auch nicht aus seiner Unentschiedenheit heraustreten, eben weil sie dies sey. Es müsse

daher ein allgemeiner Grund der Solicitation, der Versuchung zum Bösen seyn. In welchem Sinne von dem irrationalen Princip gesagt werden könne, daß es dem Verstande, oder der Einheit und Ordnung widerstrebe, ohne es deswegen als böses Grundwesen anzunehmen, sey aus den frühern Betrachtungen einleuchtend. So lasse sich das Platonische Wort wohl erklären, das Böse komme aus der alten Natur; denn alles Böse strebe in das Chaos, d. h. in jenen Zustand zurück, wo das anfängliche Centrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und sey ein Aufwallen des Centri der noch verstandlosen Sehnsucht. Allein das Böse, als solches, könne nur in der Kreatur entspringen, indem nur in dieser Licht und Finsterniß, oder die beyden Principien auf zertrennliche Weise vereinigt seyn könnten. Das anfängliche Grundwesen könne nie an sich böse seyn, da in ihm keine Zweyheit der Principien sey. Es sey daher zur Erklärung des Bösen nichts gegeben, außer den beyden Principien in

Gott. Gott als Geist (das ewige Band beyder) sey die reinste Liebe; in der Liebe aber könne nie ein Willen zum Bösen seyn; eben so wenig auch in dem idealen Princip. Aber Gott selbst, damit er seyn könne, bedürfe eines Grundes, nur daß dieser nicht außer ihm, sondern in ihm sey, und habe in sich eine Natur, die, obgleich zu ihm selbst gehörig, doch von ihm verschieden sey. Der Wille der Liebe und der Wille des Grundes seyen zwey verschiedene Willen, deren jeder für sich sey; aber der Wille der Liebe könne dem Willen des Grundes nicht widerstehen, noch ihn aufheben, weil er sonst sich selbst widerstreben müßte. Denn der Grund müsse wirken, damit die Liebe seyn könne, und er müsse unabhängig von ihr wirken, damit sie reell existire. Wollte nun die Liebe den Willen des Grundes zerbrechen, so würde sie gegen sich selbst streiten, mit sich selbst uneins seyn, und wäre nicht mehr die Liebe. Dieses Wirkenlassen des Grundes sey der einzig denkbare Begriff der Zulassung,

welcher in der gewöhnlichen Beziehung auf den Menschen völlig unstatthaft sey. Der Wille der Liebe und der des Grundes würden gerade dadurch eins, daß sie geschieden seyen. Daher der Wille des Grundes gleich in der ersten Schöpfung den Eigenwillen der Kreatur mit errege, damit, wenn nun der Geist als der Wille der Liebe aufgehe, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könne.

Hier habe ich Schellingen auf einen Augenblick zu unterbrechen: Ist das — Zulassung Gottes, oder Zwang, wenn der Wille der Liebe dem Willen des Grundes nicht widerstreben kann, ohne sich selbst als Wille der Liebe aufzuheben? Unstreitig Zwang! Zu was also das allgemeine Princip zur Solicitation zum Bösen, wenn Gott dadurch nicht gerechtfertigt wird?

Schelling fährt fort: Das Böse kündige sich in der Natur nur durch seine Wirkung an; es selbst, in seiner unmittelbaren Erscheinung, könne erst am Ziel der Natur hervorbrechen.

Denn wie in der anfänglichen Schöpfung, welche nichts anders als die Geburt des Lichts sey, das finstere Princip als Grund seyn müßte, damit das Licht aus ihm erhoben werden könnte; so müsse ein anderer Grund der Geburt des Geistes, und daher ein zweytes Princip der Finsterniß seyn, das um so viel höher seyn müsse, als der Geist höher sey denn das Licht. Dieses Princip sey eben der in der Schöpfung durch Erregung des finstern Naturgrundes erweckte Geist des Bösen, d. h. der Entzweyung von Licht und Finsterniß, welchem der Geist der Liebe jetzt ein höheres Ideales entgegensetze . . . . Die Geburt des Geistes sey das Reich der Geschichte, wie die Geburt des Lichts das Reich der Natur sey. Dieselben Perioden der Schöpfung, die in diesem seyen, seyen auch in jenem. Auf dieselbe Art, wie der anfängliche Grund der Natur vielleicht lang zuvor allein wirkte, und mit den göttlichen in ihm enthaltenen Kräften eine Schöpfung für sich versuchte, die aber immer wieder, weil das

Band der Liebe fehlte, zuletzt in das Chaos zurücksank; wohin vielleicht die vor der jetzigen Schöpfung untergegangenen und nicht wieder gekommenen Reihen von Geschlechtern deuteten, — bis das Wort der Liebe erging, und mit ihm die daurende Schöpfung ihren Anfang nahm; so habe sich auch in der Geschichte der Geist der Liebe nicht alsbald geoffenbart ꝛc.

Welche Folgerungen lassen sich nicht aus diesem Schellingischen Räsonnement ziehen. Erstens, daß die Incognita der Vorwelt, die Ammoniter, Belemniten, und wie sie sonst mit Namen belegt seyn mögen, welche bisher in unsern Naturalien-Cabineten neben den tausend übrigen Zeugen der Wunder Gottes prangten, diesen Ehrenplatz sehr unverdient einnehmen, und vielmehr handgreifliche, sichtbare Beweise einer ohne Gott im eminenten Sinne vollbrachten Schöpfung sind. Wer muß von nun an nicht vor diesen Kadavern der Stiefkinder Gottes, als vor furchtbaren Urkunden einer frühern schwarzen Macht schaudernd

zurückbeben, — wiewohl sie sind nicht schwarz gebrandmarkt, noch riechen sie nach Asand, — von nun an mit dem Wurme eines unseligen Wissens behaftet, wodurch sein Glaube an Gottes von jeher ewige Güte getödtet wird!

Zweytens folgt: daß die Liebe Gottes nicht blos für die Geschöpfe unseres Erdballs, sondern selbst für das zahllose Heer der Sterne und ihrer Bewohner, die eben sowohl unterm schwarzen Grunde des Anfangs stehen, wie unsere Kugel, sich erst seit 5 bis 6000 Jahren herschreibt. Und

Drittens: Daß demnach mit der damals erlittenen Revolution unseres so kleinen Planeten gleichzeitig eine Revolution nicht blos im Universo, sondern selbst im innersten Heiligthum Gottes vor sich gegangen ist, kraft welcher die Liebe Gottes, als die Seele der neu entstandenen göttlichen Constitution, erst damals (vor 5 bis 6000 Jahren) in Ihm aufging.

Unter allen Sedimenten, welche die Schellingische angebliche Auflösung und lebendige

Durchdringung des Realismus und Idealismus bis jetzt hat fallen lassen, und dadurch das Wesen einer bloßen unlebendigen Mischung verräth, ist das letzt erwähnte wohl das plumpste und schwärzeste.

Zwar führt Schelling die untergegangenen Reihen von Geschlechtern nur als „vielleicht" gültige Zeugen seiner Meynung an; allein der Sinn seiner ganzen Ansicht bleibt immer fest der nämliche, unabhängig davon, ob es Ammoniten oder Belemniten giebt, oder nicht.

Ueber die Null-Rolle, welche der Geist der Zwietracht nach abgezogener Larve im Schellingischen Systeme spielt, werde ich mich weiter unten noch erklären.

Nachdem Schelling das allgemeine Princip des Bösen auf seine Art erwiesen hat, so geht er nunmehr zur freyen Wahl des Bösen im Menschen über. Er sagt: Erst der Idealismus habe die Lehre von der Freyheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich sey. Das intelligible Wesen jedes Dings,

und vorzüglich des Menschen sey außer allem Causal-Zusammenhang, wie außer oder über aller Zeit. Es könne daher nie durch irgend etwas Vorhergehendes bestimmt seyn, indem es selbst vielmehr allem andern, das in ihm sey oder werde; nicht sowohl der Zeit, als dem Begriff nach, als absolute Einheit vorangehe, die immer schon ganz und vollendet da seyn müsse; damit die einzelne Handlung oder Bestimmung in ihr möglich sey. Die freye Handlung folge demnach unmittelbar aus dem Intelligiblen des Menschen. Das intelligible Wesen könne aber, so gewiß es schlechthin frey und absolut handle, so gewiß nur seiner eigenen innern Natur gemäß handeln, oder die Handlung könne aus seinem Innern nur mit absoluter Nothwendigkeit folgen, welche allein auch die absolute Freyheit sey. Eben jene innere Nothwendigkeit sey selber die Freyheit: Das Wesen des Menschen sey wesentlich seine eigene That. Das Ich, sage Fichte, sey seine eigene That; Bewußtseyn sey Selbstsetzen.

Das Ich sey nichts von diesem Verschiedenes, sondern eben das Selbstsetzen selber. Der Mensch sey in der ursprünglichen Schöpfung ein unentschiedenes Wesen, nur er selbst könne sich entscheiden. Aber diese Entscheidung könne nicht in die Zeit fallen; sie falle außer aller Zeit, und daher mit der ersten Schöpfung zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren werde, sey doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt sey, gehöre selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an; sie gehe dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch, als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reiche das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen frey, und selbst ewiger Anfang sey. Daher, ohnerachtet der unläugbaren Nothwendigkeit aller Handlungen, der Böse sich doch nichtsweniger als gezwungen vor-

komme, sondern seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen thue. Daß Judas ein Verräther Christi wurde, habe weder er selbst, noch eine Kreatur ändern können, und dennoch habe er Christum nicht gezwungen, sondern willig und mit völliger Freyheit verrathen. Eben so verhalte es sich mit dem Guten, daß er nämlich nicht willkührlich gut, und dennoch so wenig gezwungen sey, daß vielmehr kein Zwang, ja selbst die Pforten der Hölle nicht, im Stande wären, seine Gesinnung zu überwältigen. Diese allgemeine Beurtheilung eines seinem Ursprunge nach ganz bewußtlosen und sogar unwiderstehlichen Hangs zum Bösen, als eines Actus der Freyheit, weise auf eine That, und also auf ein Leben vor diesem Leben hin, nur daß es nicht eben der Zeit nach vorangehend gedacht werde, indem das Intelligible überhaupt außer der Zeit sey. Der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, habe in der ersten Schöpfung sich in bestimmter Gestalt ergriffen, und

werde, als solcher, der er von Ewigkeit sey, geboren, indem durch seine That sogar die Art und Beschaffenheit seiner Korporisation bestimmt sey. Es gebe eine Prädestination, aber im ganz andern Sinne, als dem gewöhnlichen, nämlich, wie der Mensch hier handle, so habe er von Ewigkeit und schon im Anfang der Schöpfung gehandelt. Sein Handeln werde nicht, wie er selbst als sittliches Wesen nicht werde, sondern der Natur nach ewig sey. Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaction des Grundes zur Offenbarung, das Böse allgemein erregt worden, so habe der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und alle, die geboren werden, würden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren, wenn gleich dieses Böse zu seinem Selbstbewußtseyn erst durch das Eintreten des Gegensatzes erhoben werde. Nur aus diesem finstern Princip könne, wie der Mensch jetzt sey, durch göttliche Transmutation, das Gute, als das Licht herausge-

bildet werden. Dieses ursprüngliche Böse im Menschen sey, obgleich in Bezug auf das jetzige empirische Leben ganz von der Freyheit unabhängig, doch in seinem Ursprung eigene That und darum ursprüngliche Sünde. Nur jenes durch eigene That, aber vor der Geburt, zugezogene Böse könne daher das radicale Böse heißen.

Schelling macht es klug: So wenig als je ein Sterblicher vor ihm, kann auch Er, das fühlt er selbst, die unbedingte Freyheit des in der Welt gebornen und handelnden Menschen erweisen. Was thut also Schelling? Er versetzt das Streitfeld aus dem sichtbaren festen Boden der gegenwärtigen Welt in einen unsichtbaren, hypothetischen Schauplatz einer vorhergegangenen Welt, wo er ritterlich kämpft und endlich glücklich siegt, wie man in Romanen siegt. Um das Böse als ein wirklich positives Princip wissenschaftlich, wie er vorgiebt, zu erweisen, nimmt er ein vorhergegangenes, von der ersten Schöpfung an datirtes

Leben an. Wie beweißt er aber die Gewißheit dieses vorhergegangenen Lebens, von dem uns auch nicht das geringste Bewußtseyn übrig geblieben ist? Ein vorhergegangenes Leben ist so gut, und noch weit mehr, bloße Glaubenssache, als ein erst zu erwartendes, welches wir doch wenigstens glücklich ahnen. Schellings Erklärung des Bösen dieser Welt, aus einer frühern Welt deducirt, ist nicht mehr werth, als diejenige Erklärung seyn würde, wenn man das Böse aus seiner einstigen Bestrafung in der Hölle einer zukünftigen Welt erweisen wollte. Kurz Schelling appellirt hier an den von ihm so verachteten Glauben, ja an den allergutmüthigsten Glauben; und, da es mit dem wissenschaftlichen Beweisen nicht vorangehen will, so schiebt er geschickt den härtesten Glaubenszwang unter; er entlehnt aus einer unsichtbaren, hypothetischen Welt die Stützen seines Wissens als Wissenschaft. — Doch das ist noch das geringste, was ich ge-

gen diesen Theil der Schellingischen Freyheitslehre einzuwenden habe.

Ich würde meinen Vortheil über Schelling, als ich weiter oben den geheimen innern Widerspruch aufdeckte, wo er die, in Gott unauflösliche, Identität der beyden Principien im Menschen als freywillig auflöslich behauptete, — ich würde meinen Vortheil, sage ich, schlecht verfolgen, wenn ich mich nicht hier gerade in dem großen Moment, wo die Wechseldurchdringung des Realismus und Idealismus am lebhaftesten vor sich gehen und vollendet da stehen soll, dieser endlichen Vereinigung kräftigst widersetzen würde. Die von Schelling behauptete, in Gott unauflösliche, im Menschen freywillig mögliche Trennung der Identität der beyden Principien, woraus die Möglichkeit des Bösen, als eines positiven Princips, einzig hergeleitet ist, — ist ein innerer Widerspruch. In der Aufdeckung dieses Widerspruchs steht nun klar geschrieben: daß also das Böse, als positives Princip,

so wenig in einem diesem Leben (wenn auch gleich nicht der Zeit, sondern der Idee nach) vorangegangenen, als in dem wirklichen gegenwärtigen Leben entstehen und an Gottes Existenz mittel- oder unmittelbar angepaßt werden könne.

Das wäre als Widerlegung schon hinlänglich! Aber auch abgesehen von diesem allem, und gesetzt, daß ein dem gegenwärtigen vorangegangenes, von der ersten Schöpfung an datirtes Leben eine wirkliche Gewißheit sey, da es wenigstens keine erwiesene Unmöglichkeit ist; — wohin würde die Schellingische Freyheitslehre führen? Wenn die bösen Handlungen des Menschen hier im Erdenleben nicht mehr in seiner Gewalt stehen, ob er sie gleich willig verrichtet; wenn sie der bey der ersten Weltschöpfung freye Wille desselben dictirt hat; und der Mensch als solcher geboren wird, wie er von Ewigkeit und im Anfang der Schöpfung freywillig sich selbst gemacht hat; — wie kann der Mensch wegen seiner im Erdenleben noth-

wendig gewordenen, wenn gleich williger, böser Handlungen in einem zukünftigen Leben noch Verantwortung zu befürchten haben? Hier schon, im Erdenleben, in der jenem frühern Zustande unmittelbar daraufgefolgten Welt, müßte er für seine ewig böse That im vergangenen Leben, die Verantwortung auf sich geladen haben, und müßte dafür hier büßen. (Denn ein, wenn auch intelligibles, Leben vor dem jetzigen Leben, wenn gleich außer aller Zeit, muß doch, als von der ersten Schöpfung anfangend, dem jetzigen Leben der Zeit nach vorangehend, so gut als ein künftiges intelligibles Leben als nachfolgend, gedacht werden! oder diese Lehre ist ein Unding). Die Bösewichter, welche die Erde beflecken, haben sich in einer frühern Welt freywillig als solche gebildet, und doch sehen wir sie hier reich, hoch, beglückt, herrschend über Tausende! Wo erblickt man hier nur einen Schatten von Beweiß der Verantwortung für ihr unmittelbar vorhergegangenes

frey böses Leben? Und die Guten auf Erden, — sie sind in einer frühern Welt freywillig gut geworden, und sollten also hieniden schon den Lohn ihrer frühern ewig guten That einärndten, und dennoch sehen wir sie so oft mißkannt, verfolgt, verachtet, arm und unglücklich! Wenn nun die Erde die in einer vorangegangenen Welt freywillig begangene schlechte oder gute That so gnädig bestraft, oder so grausam belohnt; was läßt sich für die im Erdenleben nothwendig gewordenen bösen oder guten Thaten viel von einer zukünftigen, (der Analogie nach zu schließen) gnädigen Hölle fürchten, oder vom zukünftigen grausamen Himmel hoffen? — Warum vertheidigt Schelling die menschliche Freyheit, als um die Verantwortlichkeit (den Sporn zur Vermeidung böser Handlungen) zu retten? Und gerade vernichtet er, näher betrachtet, in seinem Systeme wieder alle und jede Aussicht zur Verantwortung!

Einem weitern Einwurf, der sich bey der Schellingischen Lehre aufdrängt, sucht Schel-

ling selbst zuvorzukommen. Er sagt: Es scheine nur Ein Grund zu seyn, der gegen diese Ansicht angeführt werden könnte; dieser, daß sie alle Umwendung des Menschen vom Bösen zum Guten, und umgekehrt, für dieses Leben wenigstens abschneide. Allein es sey nun, daß menschliche oder göttliche Hülfe — einer Hülfe bedürfe der Mensch immer — ihn zu der Umwandlung ins Gute bestimme; so liege doch dieß, daß er dem guten Geist jene Einwirkung verstatte, sich ihm nicht positiv verschließe, ebenfalls schon in jener anfänglichen Handlung, durch welche er dieser und kein anderer sey. Es sey im strengsten Verstande wahr, daß, wie der Mensch überhaupt beschaffen sey, nicht er selbst, sondern entweder der gute oder böse Geist in ihm handle; und dennoch thue dies der Freyheit keinen Eintrag. Denn eben das in — sich — handeln — lassen des guten oder bösen Princips sey die Folge der intelligiblen That, wodurch sein Wesen und Leben bestimmt sey.

Aber in dieser Beantwortung des Einwurfs gibt Schelling nur neue Blöße. Der böse Mensch kann nicht von selbst besser werden, aber er soll durch göttliche oder menschliche Hülfe besser werden können. Wie kann aber diese wirksam seyn, wenn der Mensch hier auf Erden seyn muß, wie er sich in einer frühern Welt selbst gemacht hat? Und wenn auch das in — sich — handeln — lassen des guten oder bösen Princips die Folge der intelligiblen That (in einer frühern Welt) seyn sollte, so ist wieder damit nichts gelöst. Denn entweder ist Gottes Beystand bey der anfänglichen Erschaffung des Menschen an und für sich unwirksam, — und dann nutzte er auch nicht dem Bösen, wo er seiner bedürftig gewesen wäre; oder aber er ist wirksam; dann aber, wenn er wirksam ist, warum wirkte Gott nicht auf alle böse Menschen? Alle Schuld fiele hiermit wieder einzig auf Gott zurück, der seinen wirksamen Beystand dem Einen verläugnete, dem Andern ertheilte. Also sind wir wieder bey der alten

Prädestinations-Lehre, und Schelling hat nichts, gar nichts gelöst. Er hat blos die Schwierigkeit weiter zurück auf die intelligible That geschoben, sie aber darum nichts weniger als gehoben. Seine tiefsinnige Speculationen sind nur ein Umweg, der zuletzt wieder in den Wald der Finsterniß führt, in welchem wir vor ihm tappten, und nach ihm tappen werden.

Schelling fährt nun fort, sich über die Freyheit überhaupt noch näher zu erklären. Durch falsche Einbildung und nach dem Nichtseyenden sich richtende Erkenntniß öffne sich der Geist des Menschen dem Geist der Lüge und Falschheit, und bald von ihm fascinirt, werde er der anfänglichen Freyheit verlustig. Hieraus folge, daß im Gegentheil das wahre Gute nur durch eine göttliche Magie bewirkt werden könne, nämlich durch die unmittelbare Gegenwart des Seyenden im Bewußtseyn und der Erkenntniß. Ein willkührliches Gute sey so unmöglich, als ein willkührliches Böses. Das Verhältniß der beyden Principien im Menschen

lasse sich nicht als selbstbeliebige oder aus Selbstbestimmung hervorgegangene Sittlichkeit vorstellen. Der letzte Begriff führe zu dem ungereimten System des Gleichgewichts der Willkühr zurück. Das Verhältniß beyder Principien sey das einer Gebundenheit des finstern Princips (der Selbstheit) an das Licht . . . . Derjenige sey nicht gewissenhaft, der sich im vorkommenden Falle noch erst das Pflichtgebot vorhalten müsse, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechtthun zu entscheiden. Religiosität (Gewissenhaftigkeit) lasse keine Wahl zwischen Entgegengesetzten zu, kein aequilibrium arbitrii, sondern nur die höchste Entschiedenheit für das Rechte ohne alle Wahl. So habe ein Alter dem M. Cato jene innere und fast göttliche Nothwendigkeit des Handelns zugeschrieben, indem er nie recht gehandelt habe, damit er so handelte (aus Achtung für das Gebot), sondern weil er gar nicht anders habe handeln können.

Was folgt hieraus? Ein willkührliches

Gute sey so unmöglich, als ein willkührliches Böse, sagte Schelling. Also ist weder der Tugendhafte, noch der Sünder frey! Gut! Und doch konnte und wollte Schelling die Freyheit verfechten, und um sie wissenschaftlich zu erweisen, schritt er sogar zum desperaten Mittel, Gottes Natur zu seciren! Fast möchte es scheinen, der sonst so scharfsinnige, tief forschende Mann wisse vor lauter Speculationen selbst nicht, was er wolle. Die Freyheit auf Erden hat er total niedergeschlagen, um sie, nicht etwa in einer künftigen, sondern in einer vorhergegangenen Welt, zu retten. Es war eine Freyheit zu Anfang der Schöpfung; sie ist aber untergegangen, und hat nie auf Erden gewohnt. Schelling verficht eine Freyheit im Monde, und tödtet die auf Erden.

Ich komme endlich zum Schlußstein des Schellingischen Gebäudes — zur Theodicee. Schelling sagt: Noch sey die höchste Frage der ganzen Untersuchung zurück. Gott sey bis jetzt blos betrachtet worden als sich selbst offenba-

rendes Wesen. Aber wie verhalte er sich denn zu dieser Offenbarung als sittliches Wesen? Habe Gott, wenn er die Selbstoffenbarung gewollt, auch das Böse gewollt? Und wie sey dieses Wollen mit der Heiligkeit und höchsten Vollkommenheit in ihm zu reimen, oder wie sey Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen? .... Alle Existenz fordere eine Bedingung, damit sie wirkliche, nämlich persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnte ohne eine solche nicht persönlich seyn; nur daß er diese Bedingung in sich, nicht außer sich habe. Er könne die Bedingung nicht aufheben, indem er sonst sich selbst aufheben müßte...... Was aus der bloßen Bedingung oder dem Grunde komme, komme nicht von Gott, wenn es gleich zu seiner Existenz nothwendig sey. Aber es könne auch nicht gesagt werden, daß das Böse aus dem Grunde komme, oder daß der Wille des Grundes Urheber desselben sey. Denn das Böse könne immer nur entstehen im innersten Willen des eigenen Herzens, und

werde nie ohne eigene That vollbracht. Die Solicitation des Grundes oder die Reaction gegen das Ueberkreatürliche erwecke nur die Lust zum Kreatürlichen, oder den eigenen Willen; aber sie erwecke ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sey, und damit er vom Guten überwältigt und durchdrungen werde. Denn nicht die erregte Selbstheit an sich sey das Böse; sondern nur sofern sie sich gänzlich vor ihrem Gegensatz, dem Licht oder dem Universal-Willen, losgerissen habe. Aber eben dieses Lossagen vom Guten sey erst die Sünde. Die activirte Selbstheit sey nothwendig zur Schärfe des Lebens; ohne sie wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten; denn, wo nicht Kampf sey, da sey nicht Leben. Nur die Erweckung des Lebens also sey der Wille des Grundes, nicht das Böse unmittelbar und an sich. Im Guten sey die Reaction des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Bösen eine Wirkung znm Bösen .... Inwiefern die Selbstheit in ihrer

Lossagung das Princip des Bösen sey, errege der Grund allerdings das mögliche Princip des Bösen, aber nicht das Böse selber, noch zum Bösen. Aber auch diese Erregung geschehe nicht nach dem freyen Willen Gottes, der sich in dem Grunde nicht nach diesem oder seinem Herzen, sondern nur nach seinen Eigenschaften bewege. Der Wille zur Schöpfung sey unmittelbar nur ein Wille zur Geburt des Lichtes, und damit des Guten; das Böse aber sey in diesem Willen weder als Mittel, noch selbst als conditio sine qua non der möglich größten Vollkommenheit der Welt in Betracht gekommen. Es sey weder Gegenstand eines göttlichen Rathschlusses, noch und viel weniger einer Erlaubniß gewesen. Die Frage aber, warum Gott, da er nothwendig vorgesehen, daß das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, verdiene in der That keine Erwiederung. Denn dies hieße eben so viel als, da-

mit kein Gegensatz der Liebe seyn könne, solle die Liebe selbst nicht seyn, d. h. das absolut Positive solle dem, was nur eine Existenz als Gegensatz habe, das Ewige dem blos Zeitlichen geopfert werden. So Gott um des Bösen willen sich nicht geoffenbart, hätte das Böse über das Gute und die Liebe gesiegt. Warum Gott den Willen des Grundes nicht wehre, oder ihn aufhebe, sey bereits gezeigt worden; es wäre dies eben so viel, als daß Gott die Bedingung seiner Existenz, d. h. seine eigene Persönlichkeit, aufhöbe; damit also das Böse nicht wäre, müßte Gott selbst nicht seyn.

Hiermit haben wir nun das End-Resultat der tiefsinnigen Untersuchungen Schellings über das Wesen der menschlichen Freyheit: Der Mensch auf Erden muß nothwendig so handeln, wie er handelt; das kann weder er selbst, noch eine Kreatur ändern; aber dennoch handelt der Mensch mit völliger Freyheit (nach den weiter oben angeführten Worten Schellings). — Was ist das für eine Freyheits-

lehre? Und Gott muß das Böse zulassen, weil er sonst nicht Gott seyn könnte; aber dennoch ist Gottes Allmacht und Heiligkeit gerechtfertigt. — Was ist das für eine Theodicee? Was hat nun Schelling mit seinem finstern Grunde in Gott, worauf er zuletzt die Entstehung des Bösen wälzt, was hat er damit und mit seiner aufs äußerste getriebenen Lieblingslehre der Gegensätze gewonnen? Nicht eines Haares breit. Wie klein erscheint im Schellingischen System Gott gegen den Menschen? Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung ein unentschiedenes, freyes Wesen; er ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat; wo er dem guten oder bösen Geist die Einwirkung verstatten, oder sich ihr verschließen kann, wie ihm beliebt. Gott aber, in die Tiefe seines finstern Grundes versunken, muß das Böse zulassen; auf jede gutherzige Weigerung desselben erfolgt die unerläßliche Strafe seiner Vernichtung. Wenn Gott sich zum Bösen

müßend verhält, sollte der ursprüngliche Mensch sich frey zu ihm verhalten können? Welche Behauptung! Hätte Schelling gelehrt: der Mensch sündige, weil er sündigen muß, indem er sonst aufhören würde, Mensch zu seyn; so hätte er offenbar nichts gelöst. So aber, da Schelling, indem er die Schwierigkeit nur weiter zurückgeschoben, und doch endlich damit herausrücken muß, Gott müsse das Böse zulassen, weil er sonst aufhören würde, Gott zu seyn, d. h. Gott muß, weil er muß, — wirklich ebenfalls nichts gelöst, und dabey noch offenbar Gott zu einem zusammengesetzten Ding erniedrigt hat, — betet man ihm diese glänzenden Nichtigkeiten als die endlich gefundene goldene Wahrheit in tausendfältigen Zungen mit heiliger Andacht nach!

Schelling deutet den Geist seiner Philosophie selbst am richtigsten an, in seinem Antwortschreiben an Eschenmayer, wo es heißt: „Sie sagen, Gott müsse schlechterdings übermenschlich seyn. Wenn er nun aber menschlich

seyn wollte, wer, um Ihnen eine Frage, die Sie bey anderer Gelegenheit thun, zurückzugeben, wer dürfte etwas dagegen einwenden?" — Ich frage nun, ob nicht dieses menschlich seyn Wollen, ob nicht dieser Wille zur Erniedrigung, gerade die höhere übermenschliche Natur Gottes voraussetze? Die niedrige gesunde Vernunft, wenn sie sich Gott denkt, hält sich an das Höchste, an den übermenschlichen Gott. Die hohe Schellingische Speculation aber hat nur einen erniedrigten, menschlichen Gott vor Augen.

Noch habe ich ein Wort über den Geist der Zwietracht nachzuholen, welcher im Schellingischen Drama auf beyden Schultern Wasser trägt, und ein böser und guter Geist zugleich ist, während die übrigen Personagen im Stücke, z. B. selbst der halblichte, halbdunkle Gott ziemlich gerade Rollen spielen. Ein böser Geist ist zwar allerdings höchst nothwendig, insofern der Dichter mit der Erklärung des Bösen im Menschen nicht fortkommen kann,

ohne eine Solicitation zum Bösen vorauszusetzen. Dieser Solicitir-Geist selbst soll aber weder gut noch bös seyn; denn das Böse, als solches, könne nur in der Kreatur entspringen; sondern er soll nur zum Bösen solicitiren. Und dennoch steht von ihm geschrieben: Die Solicitation des Grundes oder die Reaction gegen das Ueberkreatürliche erwecke nur die Lust zum Kreatürlichen, oder den eigenen Willen; aber sie erwecke ihn nur, damit ein unabhängiger Grund des Guten da sey, und damit er vom Guten überwältigt und durchdrungen werde. Die (durch den Grund) activirte Selbstheit sey nothwendig zur Schärfe des Lebens; ohne sie wäre völliger Tod, ein Einschlummern des Guten. Ich frage nun: Ist diese Solicitation des Grundes nicht eher gut, als bös zu nennen? Auch gesteht Schelling selbst: im Guten sey die Reaction des Grundes eine Wirkung zum Guten, im Bösen eine Wirkung zum Bösen. Wie kann also Schelling noch von einem Geiste der Zwietracht reden, als von einem allgemei-

nen, mit dem Guten überall im Kampfe liegenden Princip, das den Menschen zum Bösen solicitire; wenn dieses Princip selbst weder gut noch bös ist, und eben sowohl das Gute als das Böse hervorlockt? Hier ist abermal Zirkelschluß.

Unstreitig ist die Lehre von den Gegensätzen oder vom Widerstreite der Kräfte von Schelling mit dem glänzendsten Scharfsinne durchgeführt worden. Allein bietet die Sinnlichkeit, als Gegensatz des Geistes, demselben nicht hinlänglich widerstrebendes Princip dar, daß er kämpfe, und im Kampfe, über das reizbare Temperament und die Lockungen der Wollust siegend, als Geist immer mehr und mehr erstarke und frey werde? Aber das liegt der Presbyopie unseres Zeitalters zu nahe, und ist zu klar und leicht verständlich, als daß es gefallen könnte.

Schelling hat geirrt. Aber er mußte irren; denn er wollte das Unmögliche möglich, das Unerforschliche erweißlich machen. Mit

bewunderungswürdigem Tiefsinn ist er durch ein Meer von Hindernissen hindurch gedrungen, und hat die möglich geschienenen Einwürfe beseitigt, indem er sich immer auf einen höhern Standpunkt hinauf arbeitete, von welchem aus der Einwurf zum Schweigen gebracht wurde, bis er zuletzt, innerhalb einer unübersehbaren Reihe von Verschanzungen der gesunden Vernunft trotzend, den Stein der Weisen zu verwahren geglaubt, und als dessen Besitzer gläubig verehrt worden ist. Inzwischen bleibt sein Irren selbst ruhmvoll und großartig, durch den ungeheuren Aufwand von Geisteskraft, und den herrlichen Schwung einer kühnen und doch milden, bezaubernden Phantasie, womit er den Irrthum auszustatten, und ihm das täuschende Siegel tiefer Naturwahrheiten aufzudrücken wußte.

Zum Schluß dieser Abhandlung habe ich noch über meine eigene Ansicht der menschlichen

Freyheit, welche ich in der dreyzehnten meiner „Betrachtungen über moralische Freyheit, Unsterblichkeit der Seele und Gott" aufgestellt habe, ein Wort zu sagen.

Nachdem ich mich an die Untersuchung des Problems der Freyheit gewagt hatte, und über den unüberwindlichen Schwierigkeiten schon verzweifelte, welche diese Materie, so wie sie bisher behandelt worden, einhüllen, und den Forscher im ewigen Kreise herumführen, ohne ihn dem Mittelpunkte näher zu bringen, — war ich plötzlich auf den Gedanken gekommen, das, was wir Freyheit nennen, und als ein moralisches Element betrachten, von einer neuen Seite zu untersuchen, und es einer Zersetzung zu unterwerfen. Es fiel mir nämlich der einfache Gedanke ein: es könne einer die innere Eigenschaft besitzen, Herrscher zu seyn; damit ist er aber noch kein Herrscher; dazu gehört noch etwas äußeres — Land und Leute. So dachte ich mir nun: der Mensch besitzt die innere Eigenschaft, frey zu

seyn; in sich verschließt er einen Götterfunken; einen angebornen Trieb zum Guten, zu Gott, als dem höchsten Gut, haben schon Plato und die Stoiker in allen Geschöpfen erkannt. Dieser Trieb macht die eigentliche Natur des Geistes aus; und sein Wirken, insofern es kein Hinderniß findet, — so schloß ich — ist nichts anders, als Befriedigung der innersten Forderung des Geistes selbst, und insofern freyes Wirken. Im Menschen, dachte ich, tritt dieser Trieb zur Annäherung Gottes klarer oder dunkler ins Bewußtseyn. Insofern er nun ohne Verwirklichung der That, sondern nur in der Idee dem eigenen Bewußtseyn des Menschen vorschwebt, ist er mir der Freyheitssinn. Dieser ist nun, als solcher, d. h. als die bloße Idee des Triebs, ganz unabhängig von allen äußern Einflüssen, erhaben über alle materielle Bande. Und doch ist damit der Mensch noch nicht frey in der That; er ist es nur in der Idee; indem das stets rege Princip, das den Menschen beseelt, nämlich der Trieb

zum Guten, zu Gott, in seinen wirklichen Aeußerungen gebunden ist durch Fleisch und Blut. Zur wirklichen Freyheit gehört demnach noch etwas Aeußeres: harmonisch wirkende Einflüsse von außen, wodurch der innere durch die Korporisation gebundene Trieb, statt gebunden zu bleiben, vielmehr entbunden und frey werde; glückliche Organisation als prädisponirende Ursache; gute Erziehung, Unterricht, Beyspiel, Umgang ꝛc. als gelegenheitliche Ursachen der Entbindung des Triebs. Ich betrachtete demnach die Freyheit als ein moralisches Produkt, dessen Factoren oder Wurzeln einerseits der Freyheitssinn, andernseits die einwirkenden Außendinge sind, insofern sie harmonisch mit dem innern Sinne wirken. Ich glaubte nunmehr, es sey mir mit dem Probleme der Freyheit ergangen, wie dem glücklichen Lavoisier bey der Auflösung des Problems des Brenn-Processes, indem er, außer der innern Brennfähigkeit des combustiblen Stoffes, noch den Sauerstoff der

äußern Atmosphäre mit ins Spiel treten ließ; und wie dem noch glücklichern Brown, welcher zur Auflösung des Problems des Lebens, außer einer innern Lebensfähigkeit (Lebenskraft) des Körpers, noch die äußeren Lebensreize mit zu Hülfe rief. Nun hatte ich auf einmal mitten in der tiefsten Finsterniß eine Helle bekommen; und ich hatte wenigstens im Menschen ein inneres, stets reges, lebendiges, über alle äußere Einflüsse erhabenes Princip der Freyheit, den Freyheitssinn (welcher als solcher vom Triebe verschieden ist) aufgefunden. Jetzt war, wie durch einen Zauberstreich, alles Maschinenmäßige aus meinem Determinismus verbannt; wodurch dieser sich von allen bisherigen deterministischen Ansichten aufs glücklichste unterschied, während er die innere Widersprüche des Indifferentismus oder der Lehre vom aequilibrio arbitrii eben so glücklich vermied. Ich definirte nunmehr die wirkliche moralische Freyheit, gleich jeder Freyheit überhaupt, als das von außenher durch harmonisch wirkende Ein-

Eindrücke ungestörte Wirken, Schaffen und Entbundenwerden des innern zum Bewußtseyn erhobenen Triebes. Ich bewieß sodann, daß nur allein der Tugendhafte, in der beseligenden Harmonie seiner vollbrachten That mit den Forderungen seines innersten Wesens, frey heißen könne; der Lasterhafte aber nur den Freyheitssinn besitze; aber daß auch letzterer, durch diesen Freyheitssinn in ihm, himmelweit über aller Maschine erhoben da stehe.

Worin meine Freyheitslehre, stets erhaben über den gewöhnlichen bisherigen Determinismus, dennoch in religiöser Hinsicht bald unter, bald über dem Indifferentismus zu stehen kam, ist: daß nach derselben das Laster mehr als ein Unglück, die Tugend aber, nach dem socratischen Ausspruch, mehr als ein Geschenk der Götter zu betrachten ist; indem es einzig das Werk der göttlichen Vorsehung ist, wenn die Außenverhältnisse so günstig geordnet sind, daß sie jede Anstrengung des angebornen Triebs zum Guten, statt zu unterdrücken, (wie z. B.

schlechte Erziehung, schlechtes Beyspiel wirken), vielmehr zur wirklichen That werden lassen. Welcher von beyden Fällen, die Beförderung oder die Unterdrückung, die vollkommenere oder unvollkommenere Freywerdung und Entbindung desselben eintreffen soll, hängt einzig von dem unerforschlichen Rathschlusse der göttlichen Vorsehung ab, die eben darum, weil sie unerforschlich und durch kein philosophisches Räsonnement erklärbar ist, als heilig angebetet werden muß.

Und hier ist es, wo ich meine Freyheitslehre (ohne sie in wissenschaftlicher Hinsicht zu widerrufen, sondern sie vielmehr für die einzige consequente Freyheitslehre haltend), dennoch gegenwärtig, nachdem ich das Schreiben Eschenmayers an Schelling gelesen, an die Glaubenslehre Eschenmayers unter Bedingungen anknüpfe, insofern nämlich Eschenmayer sagt: „Die Freyheit ist zu groß für den Begriff, und darum bleibt noch etwas übrig, was sich nicht bequemen will, ein Irrationale, ein nicht auf-

Bayerische
Staatsbibliothek
München

gehender Rest, der seine Wurzeln noch in ein fremdes Gebiet hinübertreibt, das keiner Messung mehr fähig ist." — Herrliche Worte, als wie aus jenem fremden Gebiete uns zur Beseligung herüber gesprochen! Nur zu wahre Worte für den blos speculativen Verstand, dessen Dichten und Trachten, das ewige Räthsel der Freyheit ganz zu lösen, stets zu Schanden werden wird. Unbedingte Freyheit auf Erden kann nie wissenschaftlich erwiesen, oder eine solche wissenschaftliche Freyheitslehre, welche allen Forderungen des denkenden und edlen Menschen entspräche, kann nie aufgestellt werden. Das Höchste, was, ohne in Zirkelschlüsse und innere Widersprüche zu verfallen, erwiesen werden kann, ist eine, wie ich sie aufgestellt habe, bedingte Freyheit, die zwischen dem Determinismus und Indifferentismus schwebend, ihre Schwingungen bald mehr zu jenem herab, bald mehr zu diesem hinauf richtet. Das ist alles, (— man lege es mir nicht als Stolz aus, sondern als die lebendigste Ueber-

Bayerische Staatsbibliothek München

zeugung vom nothwendigen Mißglücken höherer Geister, zumal eines Schellings, — was sich wissenschaftlich erweisen läßt. Aber das Heiligste im Menschen schreyt nach einer höhern Freyheit. Der gute Mensch will verantwortlich seyn, und sein innerstes Pflichtgefühl sagt ihm, diese höhere Freyheit existire wirklich, aber als ein Irrationale.

Hier öffnet sich über dem Verstand, nicht unter ihm, die heilige Pforte des Glaubens. Das Herz eilt herbey der bedrängten Vernunft zu Hülfe, und der nun vereinte ganze geistige Mensch ahnet mit Zuversicht eine Freyheitswelt, die dem bloßen Verstande allein zu erfassen eine Unmöglichkeit bleibt. Wo findet der Mathematiker in seinem Zahlensysteme bis in die unendlich kleinsten Brüche verfolgt, die Quadratwurzel von 2, 3, 5 ꝛc.? Dazu kann ihm die tiefsinnigste Differential- und Integral-Rechnung nicht verhelfen. Und dennoch glaubt eben der mathematische Verstand mit mathematischer Gewißheit an jene Wurzel als an

eine wirklich existirende Größe. Was ist metaphysische Gewißheit gegen mathematische? Dennoch läßt der mathematische Verstand den Glauben über ihm da anfangen, wo er selbst genöthigt sich zurückzieht; und der metaphysische Verstand wollte weniger bescheiden, weniger verständig seyn! Der wahre Glaube, weit entfernt, der Vernunft Fesseln anzulegen, und sie dadurch zu erniedrigen, sprengt vielmehr die Fesseln der Vernunft, und hilft ihr zum kühnen Flug in die Region unsichtbarer Größen und Kräfte.

Aber es giebt auch einen Glauben unter der Vernunft, der von dem Glauben über der Vernunft so himmelweit absteht, als die Apathie des Simpels von der Apathie des stoischen Weisen. Aechter Glaube ist Naturglaube, an keine Epochen und Zeitrechnungen, so wie an keine auserwählte Länder und Völker gebunden. Er ist kein particulärer, er ist ein universeller Glaube; so wie Gott ein Gott des Universums, und kein geographischer Gott ist.

Der ächte Glaube kann und soll von freyen Stücken in jedem denkenden und edlen Menschen erwachen, Jude, Heide, Türke, wie Christ; zu Socrates Zeiten ein so heiliger Glaube, als wie zu Augustinus Zeiten. Ein Glaube, der nicht, gleich einer durch eine ganze Universal-Monarchie gangbaren Münze, das Gepräge der über alle Zeiten und Erdräume erhabenen Universalität trägt, steht im Widerstreite mit der Vernunft, wie mit der Moral. Sein Charakter ist Verfolgungsgeist; Toleranz ist ihm gottloser Kaltsinn gegen seinen Particular-Gott. Seine unzählbare Trabantenschaar sind Hexen, Gespenster, und ein Heer von Idolen.

Der Glaube über der Vernunft weiß von wenig, — aber dies Wenige wie viel? Er sieht Gott gegenwärtig, und fühlt seine Vorsehung, er ahnet die Unsterblichkeit, hofft die Seligkeit und hört die Stimme der Pflicht und Tugend, und um der letztern willen errathet er eine Freyheit, die über die wissenschaftlich allein beweisbare bedingte Freyheit hoch hinausreicht.

Gegenerklärung.

Ueber die in der Jenaischen allgemeinen Literatur-Zeitung 1818. Nro. 219. enthaltene Recension meiner Betrachtungen über moralische Freyheit ꝛc. erlaube ich mir ein Gegenwort zu sagen.

Fürs Erste scheint es mir sehr unbillig, daß der Recensent die fast in jedem Blatte sich aussprechende Tendenz des Buches, den, noch immerhin unter einer großen Klasse von Menschen geheim oder offenbar herrschenden, Materialismus in seiner völligen Nichtigkeit darzustellen, und das Gemüth des Lesers theils durch Analogien, die immerhin neu sind, theils durch Inductionen, (nicht aber, wie man nach der Recension schließen möchte, durch abergläubische Traumdeutungen) zum festen Glauben an eine übersinnliche Welt zu stimmen, — daß diese Tendenz, sage ich, der Recensent so ganz und gar mit Stillschweigen übergangen hat. Und dennoch getraue ich mir zu behaupten, (durch die ungeheuchelte Beistimmung mehrerer denkender und tieffühlender Männer zu dieser Behauptung berechtigt), daß durch meine Betrachtungen ein reineres und erhabeneres Gefühl fürs Geistige, eine tiefere Ueberzeugung des dem Menschen beywohnenden übersinnlichen Charakters erzweckt, und der Glaube ans Göttliche höher gesteigert werde, als vielleicht durch manches metaphysische Compendium geschehen mag. Dieses alles aber achtet der Recensent für nichts, und er läßt dem Leser der Recension den Haupttheil

meiner Betrachtungen unter einer Totalfinsterniß verborgen bleiben. Ist das gewissenhaft?

Aber erscheint vielleicht der Recensent, je weniger er gewissenhaft ist, als desto scharfsinnigerer Kritiker, indem er meine eigene Ansicht der Freyheit zu widerlegen meynt? Nach ihm scheine nicht nur ich noch gar keinen deutlichen Begriff von der Freyheit zu haben, sondern dieser sein Vorwurf trifft überhaupt alle, anders als Er, denkende. Der Mensch, sagt er, ist nicht frey von Natur; nur die sinnliche, thierische, vergängliche Willkühr ist ihm angeboren, gleich jedem Thier. Solle der Mensch frey werden, so müsse er seinen Gesichtskreis erweitern, und zwar bis ins Unendliche, d. h. er müsse sich einen Lebensplan entwerfen, der bis auf die Ewigkeit hinausreiche ꝛc. Unstreitig muß der Recensent den am wenigsten deutlichen Begriff von der Freyheit haben, wenn er glaubt, auf solche kurze und leichte Art das tiefere Räthsel der Freyheit gelöst zu haben. Eben daß der Mensch, dessen Geist von der Geburt an durch die Sinnlichkeit mit dem Körper in Eine Masse gemengt ist, von der Sinnlichkeit sich losreißend einen, versteht sich praktischen, Lebensplan sich entwerfe, der bis auf die Ewigkeit hinausreiche, — setzt dies nicht vorher schon Freyheit, oder, wie ich es genannt habe, eine angeborne Anlage zum Freywerden, die über blos thierische Willkühr himmelweit erhaben ist, einen angebornen Freyheitssinn voraus? Wohin führt also die Lehre des Recensen-

ten anders, als zu eben jenen alten Schwierigkeiten, welche das ganze Problem der Freyheit von jeher drücken? So weit aber hat der gute und in seiner Befangenheit glückliche Recensent nicht gedacht, und es kömmt ihm, was er mir vorwirft, wirklich vor, als habe er die Wahrheit, über welche so mancher Philosoph sich überstudirte, mit beyden Armen umschlungen! Man höre seine glücklich gefundene Wahrheit weiter! Nach seinen eigenen Worten ist die Zurechnungsfähigkeit des Menschen in nichts verschieden von der Besserungsfähigkeit des Thiers mittelst Strafe, das heißt doch wohl den Naturmenschen ohne angebornes Gewissen hinzustellen, und ihn auf der thierischsten Seite betrachten, wornach seine Handlung bloß von Seiten des Nutzens und des Schadens auf andere, nicht aber von Seiten des innern Verdienstes und der Schuld, des Rechts und des Unrechts angesehen werden müssen.

Doch genug hierüber.

Pforzheim den 22. März 1819.

Dr. Groos.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Groos, Friedrich,

Die Schellingische Gottes- und Freiheitslehre vor den Richterstuhl der gesunden Vernunft vorgefordert die vierzehnte der Betrachtungen über moralische Freiheit, Unsterblichkeit der Seele und Gott

Tübingen 1819

Ph.sp. 328 r
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10043338-8